

Seinem hochverehrten Lehrer
Herrn Geheimrat Vahlen
ergebenst überreicht
vom Verfasser.

DIOGENES VON APOLLONIA.

ERSTER TEIL.

VON

DR. ERNST KRAUSE.

BEILAGE ZU DEM JAHRESBERICHTE
DES KÖNIGLICHEN GYMNASIUMS ZU GNESEN
OSTERN 1908.

1908. Zu Programm Nr. 212.

POSEN.
MERZBACHSCHE BUCHDRUCKEREI.

DIOGENES VON APOLLONIA.

ERSTER TEIL.

VON

DR. ERNST KRAUSE.

BEILAGE ZU DEM JAHRESBERICHTE
DES KÖNIGLICHEN GYMNASIUMS ZU GNESEN
OSTERN 1908.

1908. Zu Programm Nr. 212.

POSEN.
MERZBACHSCHE BUCHDRUCKEREI.

Litteratur.

Bayle, Dictionnaire historique et critique, 2. Aufl., Band II, Rotterdam 1720, S. 1005 fgg.

Schleiermacher, Über Diogenes von Apollonia, Abhandlungen der Berliner Akademie a. d. J. 1811, philosophische Klasse = Werke. Abt. III, Band 2. Berlin 1838, S. 149—170.

Panzerbieter, De Diogenis Apolloniatae vita et scriptis, Meiningae 1823.

Schorn, Anaxagorae Clazomenii et Diogenis Apolloniatae fragmenta, Bonnae 1829.

Panzerbieter, Diogenes Apolloniates. Lipsiae 1830: Rezensionen davon in der Leipziger Litteraturzeitung 1831, Sp. 969 fgg., und in der Allgemeinen Schulzeitung 1832 II, Sp. 476 fgg., die letztere von Petersen.

Steinhart, Diogenes von Apollonia, Ersch und Gruber, Allgemeine Encyclopaedie der Künste und Wissenschaften I, XXV (1834) 296—301.

B[ähr], Diogenes *ὁ Ἀπολλωνιάτης*, Pauly, Realencyclopaedie der classischen Altertumswissenschaft II (1842) 1042/3.

Weygoldt, Zum Verständnis einer pseudoplutarchischen Nachricht über Diogenes, Fleckeisens Jahrbücher f. class. Philol. CXXIII (1881) 508 fg.

Natorp, Diogenes von Apollonia. Rhein. Mus. XLI (1886) 350—363.

Diels, Leukippos und Diogenes von Apollonia, Rhein. Mus. XLII (1887) 1—14.

Natorp, Diogenes und Leukippus, Rhein. Mus. XLII (1887) 374—386.

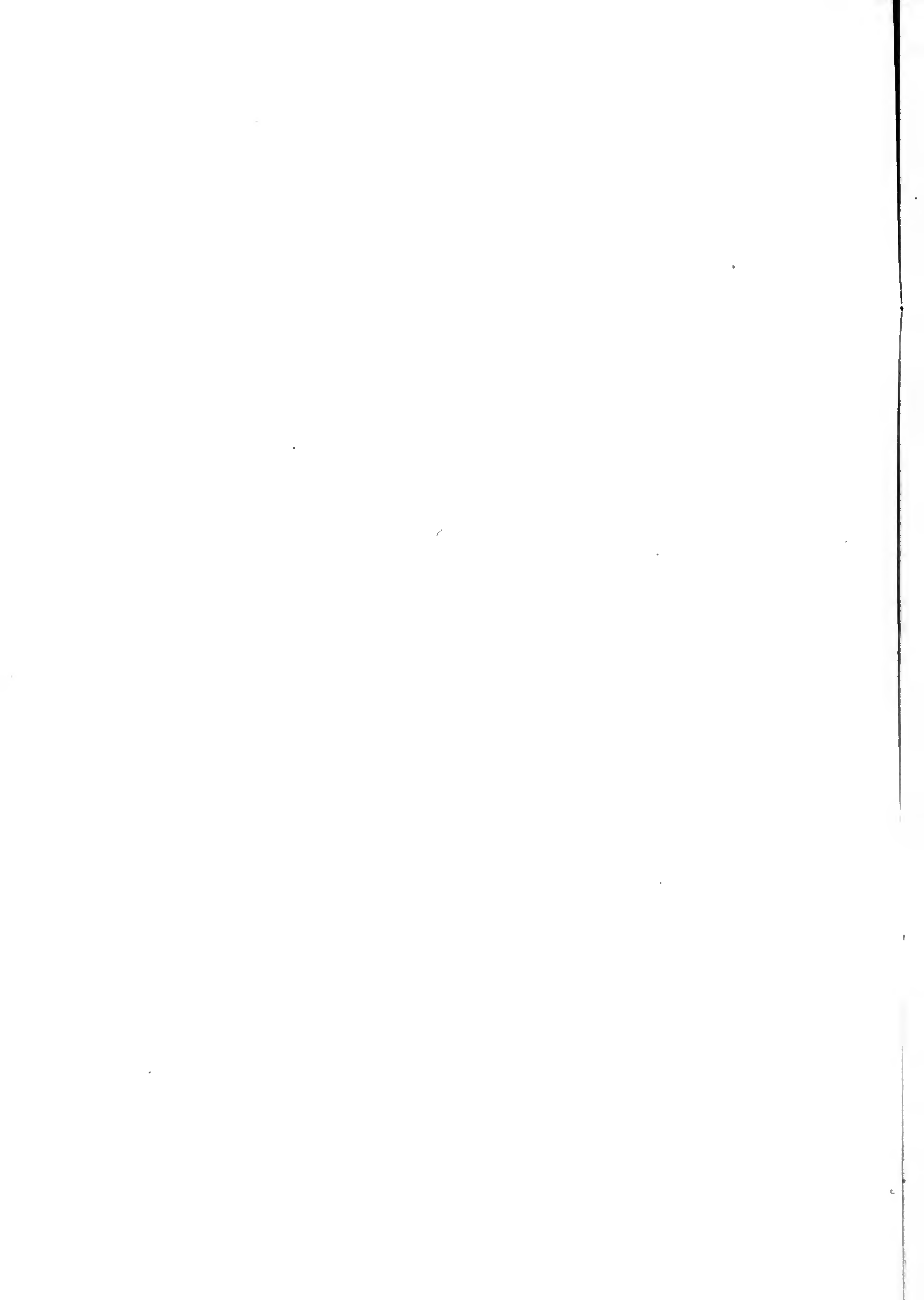
Weygoldt, Zu Diogenes von Apollonia. Archiv f. Gesch. d. Philos. I (1888) 161—171.

Geil, Die schriftstellerische Thätigkeit des Diogenes von Apollonia, Philosophische Monatshefte XXVI (1890) 257—270.

E. Wellmann, Diogenes, Pauly, Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft, herausgeg. v. Wissowa, V 764/5.

Zeller, Geschichte der griechischen Philosophie, Band 1, 5. Aufl., Leipzig 1892.

Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, Berlin 1903, und 2. Aufl., Band 1, Berlin 1906, Band 2, 1. Hälfte, Berlin 1907; nach dieser Sammlung sind die Fragmente des Diogenes zitiert.



Es gab in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts v. Chr. G. in Athen eine Anzahl von Philosophen, die die absterbende ionische Physik dadurch zu retten suchten, dass sie sie notdürftig mit einigen modernen Gedanken umkleideten. Unter diesen Philosophen kann Diogenes von Apollonia als typisches Beispiel gelten.

Diogenes ist der Sohn des Apollothemis[1]. Er ist in Apollonia geboren[2]; ob in einem kretischen, dem ehemaligen Eleutherna[3], oder dem phrygischen[4], die beide angegeben werden, ist mit Sicherheit nicht auszumachen. Auch der Umstand, dass sein Werk in ionischem Dialekte abgefasst war, gibt zur Entscheidung dieser Frage nichts aus, da der ionische Dialekt damals Schriftsprache war[5]. Über seine Zeit haben wir bei Laertius Diogenes zwei Angaben[6]. Nach der einen, für die Laertius Diogenes den Diadochenschreiber Antisthenes[7] als Gewährsmann angibt, war er Hörer des Anaximenes, nach der anderen war er Zeitgenosse des Anaxagoras. Diese beiden Angaben widersprechen einander. Ein Zeitgenosse des Anaxagoras (500—428) kann nicht auch Hörer des Anaximenes (gest. Ol. 63 = 528 — 524 v. Chr.[8]) gewesen sein. Die anderen Angaben der Alten, die zur Fixierung der Zeit des Diogenes in Betracht kommen, widersprechen sämtlich der Angabe des Antisthenes, lassen sich jedoch gut mit der anderen Angabe bei Laertius Diogenes vereinigen. Diogenes erwähnte in seinem Buche den Meteorstein von Ägospotami[9], der im Jahre 469/8 oder 468/7 niederfiel[10], was schlecht auf einen Hörer des Anaximenes

---

1) Vgl. Laert. Diog. IX 57.

2) Ἀπολλωνιάτης wird er allgemein genannt.

3) Vgl. Steph. Byz. unter Ἀπολλωνία κγ'. Über die beiden Apolloniae auf Kreta vgl. Hirschfeld in Paulys Realencyklopädie, herausgeg. v. Wissowa, unter Apollonia 7 und 8.

4) Aelian V. H. II 31 nennt Diogenes einen Phryger.

5) Vgl. Wilamowitz, Verhandl. der Philologenvers. zu Wiesbaden 1878, S. 39, und Zarnke, Die Entstehung der griech. Litteratursprachen, S. 15 fgg.

6) A. a. O.

7) Vgl. über ihn Susemihl, Litt.-Gesch. d. Alex.-Zeit I 500.

8) Vgl. Diels, Rhein. Mus. XXXI 27, und Jacoby, Apollodors Chronik, S. 193 fgg.

9) Vgl. Aetius II 13, 5. 9.

10) Marm. Par. ep. 57 weist das Ereignis dem Jahre des Archonten Theogenides (469/8) zu, Plinius N. H. II 149 dem zweiten Jahre der 78. Olympiade = 468/7, Hieronymus ungenau dem Jahre Abr. 1551=466 v. Chr.

passt, sehr gut aber auf einen Zeitgenossen des Anaxagoras, der übrigens denselben Stein in seinem Buche erwähnt hat[1]. Ferner war Diogenes nach der Angabe des Theophrast[2] fast der jüngste der Physiker[3]. Da nun das Auftreten der letzten Physiker etwa mit dem Auftreten des Sokrates zusammenfällt, so kann er nicht Anaximenes gehört haben, sehr wohl aber Zeitgenosse des Anaxagoras gewesen sein, der auch zu den letzten Physikern gehört. Auch die Angabe des Theophrast[4], Diogenes habe das meiste eklektisch aus Anaxagoras und Leukipp zusammengeschrieben, ferner der Umstand, dass er eingehende anatomische Kenntnisse besitzt[5], endlich dass er sich Rechenschaft über die Erfordernisse einer wissenschaftlichen Darstellung gibt[6] und Polemik treibt[7], alles das spricht gegen die Angabe des Antisthenes und für die andere, dass Diogenes ein Zeitgenosse des Anaxagoras gewesen ist. Wie Antisthenes zu seiner irrigen Angabe gekommen ist, ist nicht schwer zu erkennen. Diogenes in ein näheres Verhältnis zu Anaximenes zu setzen, lag nahe, da beide die Luft als Urstoff ansehen. Die Diadochenschreiber haben öfter, wenn ihnen Zeitangaben über einen Philosophen fehlten, seine Zeit aus seiner Lehre erschlossen. Diogenes war also ein Zeitgenosse des Anaxagoras, und da er ihn benutzt hat[8], jedenfalls ein jüngerer Zeitgenosse des Anaxagoras. Das geht auch daraus hervor, dass ihn Theophrast De sensu 39 und Hist. plant. III 1,4 nach Anaxagoras bespricht. Ihn jedoch zu weit herabzurücken verbietet der Umstand, dass seine Lehre in den Wolken des Aristophanes, die im Jahre 423 aufgeführt wurden, verspottet wird, damals also schon in ihren Hauptzügen feststand.

Diogenes nahm, wahrscheinlich nach grösseren Reisen, seinen Wohnsitz in Athen. Dass er in Athen lebte, geht aus der Verbreitung hervor, die seine Lehren zur Zeit des Peloponnesischen Krieges dort gefunden haben. Wir ersehen diese Verbreitung sowohl daraus, dass Aristophanes ihn in einer Komödie verspotten konnte, als auch aus der Einwirkung, die er auf die sophistisch-medizinische Schule ausgeübt hat, die damals in Athen herrschte. An andere als persönliche Verbreitung von Lehren kann in der damaligen Zeit nicht gedacht

[1] Vgl. Plin. N. H. II 149 und Plut. Lys. 12.

[2] Bei Simpl. Phys. 25,1: die Nachricht geht auf Theophrast zurück; vgl. Diels, Rhein. Mus. XLII 9.

[3] Der jüngste ist Archelaus.

[4] A. a. O.

[5] Vgl. besonders Frg. 6.

[6] Vgl. Frg. 1 und Zeller, Gesch. der griech. Philos. I 275.

[7] Vgl. Simpl. Phys. 151, 25,6.

[8] Vgl. oben.

werden[1]). Er war jedenfalls Arzt. Das machen nicht nur seine eingehenden anatomischen Kenntnisse wahrscheinlich[2]) sondern auch die Erwähnung des Aderlasses[3]), der Symptome von Krankheiten auf der Zunge[4]), der Geschwulst im Auge als Ursache von Blindheit[5]), besonders aber die Anwendung seiner Luftlehre auf die Krankheiten[6]). Die aus Demetrius von Phaleron geschöpfte Nachricht des Laertius Diogenes[7]), er wäre in Athen wegen der dort gegen ihn herrschenden ungünstigen Stimmung beinahe angeklagt worden, beruht auf einer Verwechselung des Diogenes mit Anaxagoras[8]).

Diogenes hat nur ein Buch, *Περὶ φύσεως*, geschrieben. In diesem war seine ganze Lehre enthalten. Simplicius berichtet allerdings, er habe ausser dem Buche *Περὶ φύσεως* noch andere geschrieben[9]). Er fand widersprechende Nachrichten über den Urstoff des Diogenes vor. Die meisten betrachteten als Urstoff des Diogenes die Luft, Nikolaus von Damaskus jedoch und Porphyrius gaben ihm ein Zwischenwesen zwischen Luft und Feuer. Da er nun trotz der Menge der dagegensprechenden Zeugnisse, unter denen auch das des Diogenes selbst in *Περὶ φύσεως* war[10]), die Nachricht von dem Zwischenwesen zwischen Luft und Feuer aus Hochachtung gegen Porphyrius[11]) nicht verwerfen will, so sucht er den Widerspruch zu lösen, indem er bemerkt, Diogenes habe ausser dem Buche *Περὶ φύσεως*, das ihm allein noch vorliege, noch andere Bücher geschrieben und sie in *Περὶ φύσεως* selbst erwähnt, nämlich *Πρὸς σοφιστάς* (oder *Πρὸς φυσιολόγους*), *Μετεωρολογία* und *Περὶ ἀνθρώπου φύσεως*. In diesen Büchern könne er, das ist offenbar seine Meinung, ein Zwischenwesen zwischen Luft und Feuer als Urstoff angesehen haben. Hiernach könnte es allerdings scheinen, als habe Diogenes ausser *Περὶ φύσεως* noch andere Bücher geschrieben. Da Simplicius jedoch diese Bücher nur um einen Widerspruch zu erklären erwähnt, da wir ferner kein weiteres Zeugnis über sie haben, da auch die anderen Physiologen alle nur e i n Werk geschrieben haben, und da endlich Laertius Diogenes zweimal von d e m Werke des Diogenes

---

1) Vgl. Zeller, Gesch. d. griech. Philos. I 274.
2) Vgl. oben.
3) Vgl. Frg. 6.
4) Theophr. De sensu 43.
5) Theophr. De sensu 40.
6) Theophr. De sensu 43.
7) A. a. O.
8) Vgl. Volkmann, De Diogene Laertio p. 6.
9) Phys. 151, 20.
10) Vgl. Phys. 25, 1.
11) *Ὁ πολυμαθέστατος τῶν φιλοσόφων* nennt er ihn!

redet, als habe er nur ein Werk geschrieben[1]), und dabei auf eine gute Quelle, nämlich Demetrius aus Magnesia zurückgeht[2]), so wird man von vornherein gegen die Angabe des Simplicius misstrauisch sein, zumal da auch anderen antiken Autoren, die nur ein Werk verfasst haben, irrtümlich mehrere zugeschrieben werden[3]). Die Frage wird durch den Umstand entschieden, dass dem Simplicius nicht das ganze Werk des Diogenes vorlag, sondern nur das erste Buch. Simplicius bezeichnet nämlich als den Inhalt von *Περὶ φύσεως* den Nachweis, dass in dem Urstoff viel Verstand ist[4]). Es ist jedoch kaum glaublich, dass in einem Werke *Περὶ φύσεως* so wenig soll enthalten gewesen sein. Die anderen Physiologen wenigstens haben in ihren Werken *Περὶ φύσεως* eine ganze Welterklärung zu geben versucht. Dass in dem Werke des Diogenes in Wirklichkeit noch andere Dinge standen als nur der Nachweis, dass der Urstoff verständig ist, geht aus einer Galenstelle hervor[5]), in der der Arzt Rufus aus Ephesus eine embryologische Lehre aus dem zweiten Buche von *Περὶ φύσεως* des Diogenes anführt. Das zweite, von Rufus zitierte Buch lag also Simplicius nicht mehr vor, sondern nur das erste, und die Selbstzitate des Diogenes standen sämtlich, und zwar zerstreut — Simplicius hat sie offenbar erst gesammelt — in diesem ersten Buche. Hinsichtlich des Zitates *Περὶ ἀνθρώπου φύσεως* ist es wahrscheinlich, dass Diogenes damit den Abschnitt seines Werkes meinte, in dem auch die Embryologie behandelt war, die im zweiten Buche von *Περὶ φύσεως* stand, wie wir soeben gesehen haben, dass Simplicius aber dieses Selbstzitat des Diogenes, nachdem er es in dem ihm vorliegenden, unvollständigen Exemplare von *Περὶ φύσεως* vergeblich gesucht hatte, auf ein anderes Werk des Diogenes bezogen hat. Ebenso beseitigen sich die beiden anderen von Simplicius erwähnten Werke, wenn man annimmt, dass Diogenes im ersten Buche von *Περὶ φύσεως* auf eine im zweiten oder etwaigen folgenden Büchern stehende Polemik gegen die Physiologen verwiesen und bei der Besprechung der *ἀρχή* bemerkt habe, dass er auch in der (weiter unten stehenden) Meteorologie über die *ἀρχή* gehandelt habe[6]). Die Annahme vorausweisender Zitate wird durch

[1]) Laert. Diog. IX 57. VI 81.

[2]) Vgl. Panzerbieter, Diogenes Apolloniates. p. 25.

[3]) Z. B. Anaxagoras; vgl. Zévort, Dissert. sur la vie et la doctrine d'Anaxagore, p. 36. fg.

[4]) Phys. 151, 30.

[5]) XVII A 1006, 8 Kühn.

[6]) Dass er *Μετεωρολογίαν γέγραφα* gesagt hat, wie es nach Simplicius scheinen könnte, ist mir fraglich: er wird gesagt haben: *καὶ ἐν τῇ Μετεωρολογίᾳ περὶ τῆς ἀρχῆς εἴρηκα.*

die Perfekta, die Diogenes dabei angewandt hat, nicht widerlegt. Geil verteidigt beredt die Vielheit der Schriften des Diogenes[1]. Aber zunächst sollte er nicht die Zuverlässigkeit des Simplicius so sehr betonen. Simplicius hat gar oft geirrt. Das tut seiner Bedeutung durchaus keinen Abbruch. Sein Hauptfehler aber ist der, dass er meint, dem Simplicius habe das ganze Werk *Περὶ φύσεως* vorgelegen, und dass er sodann nach Simplicius Angabe annimmt, in *Περὶ φύσεως* sei von dem Urstoffe nur insoweit gehandelt gewesen, als er verständig ist. Dann sieht er sich natürlich genötigt, *Πρὸς σοφιστάς*, *Μετεωρολογία* und *Περὶ ἀνθρώπου φύσεως* wegen ihres Inhaltes als besondere Schriften anzusehen. Der Grund, womit er zu beweisen sucht, dem Simplicius habe das Werk des Diogenes in derselben Gestalt vorgelegen wie dem Rufus, ist nicht stichhaltig. Er meint[2], wo Platz für eine genaue Aderbeschreibung sei, die Simplicius erwähnt[3], da könne auch die embryologische Lehre gestanden haben, die Rufus anführt. Doch die Aderbeschreibung musste Diogenes bringen, um zu zeigen, wie sich Leben und Denken im Leibe verbreiten. Das gehörte zu dem im ersten Buche behandelten Thema, dass der Urstoff verständig ist, nicht so aber die Embryologie.

Das erste Buch von *Περὶ φύσεως*[4] behandelte, wie man aus der Angabe des Simplicius schliessen muss, den Urstoff, soweit er verständig ist, das zweite Buch wird hauptsächlich die andere Seite des Diogenischen Urstoffes behandelt haben, nämlich den Urstoff, soweit aus ihm alles durch Verdichtung und Verdünnung entstanden ist. Die Kosmologie wird in diesem Buche den breitesten Raum eingenommen haben. Die Polemik gegen die Physiologen konnte passend am Anfange des zweiten Buches stehen. Dass sie, wie man aus Frg. 1 vermuten könnte, am Anfang des ganzen Werkes stand, ist ausgeschlossen, da dann Simplicius bei seinem Interesse für derartige Fragen diese Polemik nicht mit Stillschweigen übergangen hätte[5], auch nicht *Πρὸς σοφιστάς* als ein besonderes Werk angesehen hätte. Auf Polemik im zweiten Buche scheint auch das Zitat des Rufus hinzuweisen. Im zweiten Buche war ferner, wie wir schon gesehen haben, *περὶ ἀνθρώπου φύσεως* und darin wieder von der Embryologie gehandelt. Dass auch die Meteorologie noch im zweiten Buche stand, ist wahrscheinlich,

[1] Philosophische Monatshefte XXVI 257 fgg.

[2] S. 259.

[3] Phys. 153, 15/6.

[4] Die Einteilung von *Περὶ φύσεως* in Bücher rührt nicht von Diogenes selbst her, sie ist wohl erst von einem alexandrinischen Gelehrten gemacht; vgl. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, 1. Aufl., S. 374.

[5] Vgl. Geil a. a. O. S. 259.

jedoch ist auch die andere Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass sie in einem weiteren, dritten Buche behandelt war.

Das Werk war in ionischem Dialekte geschrieben; das beweisen einzelne ionische Formen, die sich in den Fragmenten bei Simplicius erhalten haben: Frg. 2 zweimal *ἐόντα*, *ἐόν*, Frg. 3 *νοήσιος*, Frg. 4 *ζώει*, Frg. 5 *νοήσιος*, *ὀξυτέρην*, *ἑτεροιώσιες*, *χροιῆς*, *πολλόν*, *ἀτρεκέως*, *ἐούσης*, *ἑτεροιώσιος*, *πλήθεος*. Auch bei Theophrast, De sensu 45, hat sich eine ionische Form erhalten: *διασκίδνασθαι*.

Zur Rekonstruktion der Lehre des Diogenes sind ausser seinen Fragmenten und den Zeugnissen über ihn die Systeme des Anaximenes, Anaxagoras und Leukipp heranzuziehen, die er nach der Angabe des Theophrast[1]) benutzt hat. Die Hippokratischen Schriften, die von Diogenes beeinflusst sind, sind wegen ihres eklektischen Charakters nur mit grosser Vorsicht zu benutzen.

Sein Werk begann mit dem Gedanken, dass man bei jeder philosophischen Erörterung von einer unbestreitbaren Grundlage ausgehen und sich einer einfachen und würdigen Sprache bedienen müsse[2]). Von diesen Forderungen des Diogenes richtet sich die eine gegen die Philosophen, die eine Vielheit der Urstoffe annehmen, gegen Empedokles' Lehre von den Elementen und Anaxagores' Lehre von den Homöomerien, die andere gegen die schwülstige Redeweise der Sophisten. Gleich nach diesem kurzen einleitenden Gedanken[3]) brachte er seine unbestreitbare Grundlage vor. Alles entsteht nach ihm aus e i n e m Urstoffe und vergeht wieder in ihn. Es sind daher alle Dinge ihrem Wesen nach einander gleich. Wäre das nicht der Fall, wären sie ihrem Wesen nach voneinander verschieden, so könnten sie sich weder miteinander mischen noch aufeinander einwirken, noch könnte überhaupt ein Ding aus dem anderen entstehen[4]). Dieser Urstoff, aus dem alles entsteht, muss ein denkendes Wesen sein. Der Grund hierfür liegt ihm in der Harmonie der Weltordnung, die sich in allem zeige, in Sommer und Winter, Nacht und Tag, Wind und Sonnenschein und allem übrigen[5]). Da nun aber nach seiner Meinung das Denken bei den lebenden Wesen durch die Luft hervorgebracht wird[6]), so schliesst

[1]) Bei Simpl. Phys. 25.

[2]) Laert. Diog. IX 57: vgl. auch VI 81.

[3]) Vgl. Simpl. Phys. 151. 28 und Panzerbieter, Diogenes Apolloniates p. 34.

[4]) Vgl. Frg. 2 und Arist. De gen. et corr. I 6 p 322 b 12.

[5]) Vgl. Frg. 3; dass er diesen Gedanken weiter ausgeführt hat, ist wahrscheinlich, dass aber Xeneph. Mem. I 4 und IV 3 zur Rekonstruktion heranzuziehen ist, wie Dümmler Akad. 112 fgg. will, ist nicht zu erweisen; vgl. Zeller, Archiv f. Gesch. d. Philos. IV 128.

[6]) Vgl. Frg. 4.

er, dass die Luft der gesuchte Urstoff ist[1]). Dass er die atmosphärische Luft für den Urstoff hielt, geht einmal aus seinen eigenen Worten hervor; er sagt[2]), der Urstoff sei die von den Leuten so genannte Luft, d. i. die atmosphärische Luft. Sodann bezeugen eine grosse Anzahl von Autoren des Altertums, unter ihnen Aristoteles und Theophrast[3]), er habe die Luft für den Urstoff gehalten, und zwar reden sie nur von Luft im allgemeinen, ohne ihr bestimmte Eigenschaften zuzuschreiben, d. h. sie meinen die atmosphärische Luft. Dagegen geben Nikolaus[4]), Porphyrius[5]) und einmal auch Simplicius[6]) dem Diogenes ein Zwischenwesen zwischen Luft und Feuer. Als Urheber dieser Ansicht ist Nikolaus zu betrachten. Simplicius sucht, wie wir oben gesehen haben, diesen Widerspruch durch die Annahme mehrerer Werke des Diogenes zu lösen. Es ist jedoch den klaren Worten des Diogenes selbst und anderen unanfechtbaren Zeugnissen gegenüber gar nicht die Frage aufzuwerfen, ob Diogenes die Luft oder ein Zwischenwesen zwischen Luft und Feuer für den Urstoff gehalten hat, sondern nur die andere, wie der Irrtum des Nikolaus zu erklären ist. Die Veranlassung, sich über den Urstoff des Diogenes zu äussern, war für Nikolaus die, dass Aristoteles an mehreren Stellen seiner Schriften Philosophen erwähnt, die ein Zwischenwesen zwischen Feuer und Luft als Urstoff annehmen, ohne jedoch ihre Namen zu nennen[7]). Wen er meint, wissen wir nicht[8]). Da verfiel Nikolaus beim Suchen nach dem Urheber dieser Ansicht auf Diogenes, von dem er wenig wusste. Eine Handhabe für die Vermutung, Aristoteles meine hier den Diogenes, gab des Diogenes Ansicht, dass die Seele der lebenden Wesen aus Luft bestehe, die wärmer sei als die Luft, die uns umgibt, aber kälter als die Luft um die Sonne[9]), in Verbindung mit der allgemeinen Regel des Aristoteles, dass die Physiker Seele und Urstoff für wesensgleich gehalten haben[10]). Die

---

[1]) Vgl. Frg. 5.

[2]) Frg. 5.

[3]) Vollständige Aufzählung der Autoren bei Panzerbieter. Diogenes Apolloniates, p. 54 fgg.

[4]) Bei Simpl. Phys. 151, 20 und 25, 1.

[5]) Bei Simpl. Phys. 151, 20.

[6]) Phys. 203, 3.

[7]) Phys. I 4 p. 187 a 14. De gen. et corr. II 5 p. 332 a 21. II 1 p. 328 b 35. Metaph. I 7 p. 988 a 30, I 8 p. 989 a 14.

[8]) Nach Zeller, Gesch. d. griech. Philos. I 258, meint er den Idaeus. Über die Ansicht Schleiermachers, Abh. d. Berl. Akad. a. d. J. 1811, S. 108 = Werke, 3. Abt. II S. 184, Aristoteles habe doch den Diogenes gemeint, vgl. Zeller, Gesch. d. griech. Philos. I 262.

[9]) Frg. 5.

[10]) Arist. De anima I 2.

Ansicht Ritters[1]), Diogenes habe nicht die atmosphärische Luft, sondern die warme Luft für den Urstoff gehalten, ist den Worten des Diogenes und den Angaben der Alten gegenüber ebenfalls nicht zu halten[2]). Die atmosphärische Luft ist also der Urstoff des Diogenes, und das ist sie deshalb, weil sie allen Anforderungen, die Diogenes an den Urstoff gestellt hat, entspricht. Aus ihr entstehen sowohl alle Dinge (durch Verdichtung und Verdünnung), als auch ist sie ein denkendes Wesen. Da aus ihr alle Dinge entstehen, ist sie ewig und unendlich[3]). Als denkendes Wesen ist sie der Grund der Harmonie in der Welt und Ursache alles Denkens und aller psychischen Tätigkeiten überhaupt. Weil sie überallhin dringt und eben dadurch überall Harmonie und Denken hervorruft, ist sie auch der feinste Stoff und als solcher auch der beweglichste[4]) und Ursache aller Bewegung und alles Lebens. Sie ist Gott[5]), sie lenkt und beherrscht alles. Alles besteht aus ihr, da es aus ihr entstanden ist. Die Verschiedenheit der Dinge kommt daher, dass die Verdichtung und Verdünnung der Luft bei den einzelnen auf verschiedenen Stufen stehen geblieben ist. Die Verschiedenheit der lebenden Wesen in ihren psychischen Funktionen beruht auf der Verschiedenheit ihrer Seelenluft. Diese ist wärmer als die Atmosphäre, aber kälter als die Luft um die Sonne. Diese Seelenluft ist bei den einzelnen Gattungen und Individuen verschieden abgestuft[6]).

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen über die Luft behandelte er sie genauer, und zwar zuerst als spirituelles Prinzip, sodann als materielles. Als spirituelles Prinzip ist die Luft Ursache alles Lebens und aller psychischen Funktionen, und zwar kommen Leben und psychische Funktionen durch die Luft so zustande, dass diese beim Atmen in die Adern dringt und sich mit diesen im ganzen Leibe verteilt[7]). Bei Aristoteles[8]) ist uns eine eingehende Aderbeschreibung von Diogenes erhalten. Ich verzichte jedoch darauf, sie hier zu besprechen, weil sie zum Verständnis der philosophischen Lehre des Diogenes wenig beiträgt.

---

[1]) Gesch. d. Philos. I 224 fgg.

[2]) Vgl. Zeller, Gesch. der griech. Philos. I 262.

[3]) Simpl. Phys. 25, 4; vgl. auch Frg. 7 und 8.

[4]) Vgl. Arist. De anima I 2 p. 405 a 21.

[5]) Vgl. Frg. 5. Nach Diogenes hat schon Homer mit seinem Zeus die Luft gemeint; vgl. Philod. De piet. 6 b. Wenn Dümmler, Akademika 129 fgg., durch diese Stelle veranlasst, die Etymologien in Platos Kratylus auf Diogenes zurückführt, so berücksichtigt er nicht, dass das Etymologisieren der damaligen Zeit überhaupt eigen war; vgl. auch Zeller, Archiv f. Gesch. d. Philos. IV 129.

[6]) Vgl. Frg. 5.

[7]) Vgl. Simpl. Phys. 153, 14, 5.

[8]) Hist. anim. III 2 p. 511 b 30 fgg.

Alles Lebendige atmet, und sein Leben ist an die Luft gebunden. Hört bei einem lebenden Wesen das Atmen auf, und verlässt infolgedessen die Luft das Blut, so tritt der Tod ein[1]). Auch die Fische atmen Luft. Diese ziehen die Luft, die sich im Wasser befindet — die Luft dringt ja überallhin — mit der Leere in ihrem Munde ein, wenn sie das Wasser durch die Kiemen lassen. Dass sie sterben, wenn sie an die Luft kommen, kommt daher, weil sie dann zu viel Luft einatmen. Nur im Wasser ist die ihnen angemessene Luftmenge vorhanden[2]). Den Grund, den Diogenes für das Sterben der Fische in der Luft angibt, nennt Aristoteles einfältig[3]). Doch scheint er nicht so einfältig zu sein, wie Aristoteles glaubt, denn es sterben auch luftatmende Tiere nach nicht langer Zeit, wenn man sie reinen Sauerstoff einatmen lässt. Nur mit Stickstoff gehörig gemischter Sauerstoff ist ihnen auf die Dauer zuträglich. Auch den Metallen gibt Diogenes eine Art von Atmung. Sie atmen aber nicht reine Luft, sondern feuchte (*ἰκμάς*, *ὑγρόν*). Am besten ist die Atmung bei Eisen und Erz. Dass diese Metalle atmen, geht daraus hervor, dass sie im Feuer etwas von ihrem Gewichte verlieren und dass sie, mit Essig[4]) bestrichen, rosten. Feuer und Essig ziehen nämlich die Feuchtigkeit aus ihnen und verzehren sie[5]). Hiervon ausgehend erklärte er die Wirkung des Magneten. Eisen gibt nach seiner Ansicht mehr Feuchtigkeit von sich, als es in sich aufnimmt, der Magnetstein nimmt wegen seiner lockeren Beschaffenheit mehr Feuchtigkeit in sich auf, als er von sich gibt. Der Magnetstein zieht nun die Feuchtigkeit des Eisens in sich und dadurch das Eisen selbst an sich. Das Eisen kann aber wegen seiner dichten Beschaffenheit die feuchte Luft, die aus dem Magnetstein strömt, nicht in solcher Menge in sich aufnehmen, dass dadurch eine Anziehung des Steines bewirkt werden könnte[6]).

Auch die psychischen Funktionen, Denken, die Sinnesempfindungen, Lust- und Unlustgefühle, Mut und Furcht kommen durch die Luft zustande. Das Denken verlegte er weder in das Herz noch in das Hirn, überhaupt in kein bestimmtes Organ, sondern in den ganzen Leib. Das geht deutlich daraus hervor, dass Theophrast diese Ansicht bekämpft[7]). Die Angabe des Aetius[8]), Diogenes habe das *ἡγεμονικόν*

---

[1]) Vgl. Frg. 4 und Aetius V 24, 3.
[2]) Arist. De resp. II p. 471 a 3.
[3]) A. a. O.
[4]) *Καὶ ἐλαίῳ* scheint ein Einschiebsel zu sein.
[5]) Alexander. Quaest. II 23.
[6]) Alexander a. a. O.
[7]) De sensu 47; vgl. auch Philippson, *Ὕλη ἀνθρωπίνη*, p. 202.
[8]) IV 5, 7.

in die arterielle Kammer des Herzens verlegt, bezieht sich nicht auf unseren Diogenes, sondern auf den Stoiker[1]). Von den Sinnesempfindungen haben Sehen und Hören ihren Sitz in den Gehirnadern[2]). Der Sitz des Riechens ist die Luft um das Gehirn d. h. zwischen Gehirn und Schädeldecke[3]). Der Geschmack hat seinen Sitz in der Zunge[4]). Das Fühlen hat er nicht erklärt[5]). Lust- und Unlustgefühle und Mut und Furcht haben ihren Sitz wie das Denken im ganzen Leibe[6]).

Denken kommt durch die Luft in den Adern des ganzen Leibes zustande. Das Denken ist desto besser, je mehr die Luft überallhin dringen kann. Damit sie das kann, müssen die Adern fein sein und sich überallhin verzweigen. Ausserdem muss die Luft selbst rein und trocken sein[7]). Sind die Adern grob und geht die Luft infolgedessen nicht durch alle Teile des Leibes, oder ist die Luft feucht, so dass sie wegen ihrer durch die Feuchtigkeit hervorgerufenen Grobheit nicht durch die feinen Adern gehen und überallhin dringen kann, so ist das Denken schlecht[8]). Die Menschen denken am besten von allen organischen Wesen, da bei ihnen beide Bedingungen für gutes Denken erfüllt sind. Sie atmen reine und trockene Luft, da sie den Kopf hoch tragen, und die Luft dringt bei ihnen durch feine Äderchen überallhin. In der Trunkenheit jedoch und bei Übersättigung ist die Luft in den Adern feucht und dringt deshalb nicht überallhin. Daher denken wir in der Trunkenheit und bei Übersättigung schlechter. Dasselbe ist im Schlafe der Fall, wo die Luft aus den Extremitäten in die grossen Adern der Rumpfhöhle entweicht und an ihre Stelle Blut aus diesen tritt. Hierdurch wird übrigens auch der Rumpf erwärmt[9]). Vergessen entsteht gleichfalls dadurch, dass die Luft nicht genügend durch den Leib geht. Das geht daraus hervor, dass man einen Druck auf der Brust empfindet, wenn man sich auf etwas besinnt. In der Brust drängt sich also die Luft zusammen, während sie in den anderen Teilen des Leibes fehlt. Hat man es endlich gefunden, so zerteilt sich der Druck, und man fühlt sich wieder erleichtert[10]). Die Kinder sind aus

[1]) Vgl. Weygoldt, Jahrb. f. class. Phil. 1881. S. 508.

[2]) Vgl. Theophr. De sensu 42 und 41; dass mit *φλέβες* hier die Gehirnadern gemeint sind, erhellt aus § 40 und aus Aetius IV 16, 3.

[3]) Vgl. Theophr. De sensu 39.

[4]) Vgl. Theophr. De sensu 40.

[5]) Vgl. Theophr. De sensu 40.

[6]) Vgl. Theophr. De sensu 43.

[7]) Vgl. Aetius IV 9, 8; die Worte *μηδὲν δ' εἶναι ἀληθὲς κτλ* beziehen sich nur auf die Atomisten: vgl. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, 1. Aufl. 345, und Zeller, Gesch. d. griech. Philos. I 270, Anm. 8.

[8]) Über des Diogenes Lehre vom Denken vgl. Theophr. De sensu 44 und 45.

[9]) Vgl. ausser Theophr. a. a. O. Aetius V 24, 3.

[10]) Vgl. Bergemann, Archiv f. Gesch. d. Philos. VIII S. 338.

demselben Grunde unverständig. Da ihr Leib viel Feuchtigkeit enthält, geht die Luft nicht ganz durch ihn hindurch. Das Denken der Land- und Wassertiere ist wegen der feuchten Luft, die sie einatmen, weil sie den Kopf nach der feuchten Erde neigen oder die Luft aus dem Wasser ziehen, und wegen ihrer feuchten Nahrung, das der Wassertiere auch wegen der Derbheit ihres Fleisches schlechter[1]). Die Vögel sind unverständig, obwohl sie reine Luft einatmen, weil ihr Fleisch wie bei den Wassertieren derb ist und der Atem infolgedessen nicht durch den ganzen Leib geht, sondern im Bauche stehen bleibt, wodurch auch eine schnellere Verdauung bei ihnen bewirkt wird. Die Pflanzen sind, weil ihre Adern nicht hohl sind und deshalb keine Luft aufnehmen können, des Denkens völlig bar.

Was die Sinnesempfindungen betrifft, so kommt Sehen zustande, wenn die Bildchen von den Dingen, die durch Spiegelung in der Pupille entstehen, sich mit der Luft in den Hirnadern mischen. Beweis dafür ist der Umstand, dass man bei einer Ådergeschwulst im Auge, wo eine Mischung der Bildchen mit der Luft in den Hirnadern nicht möglich ist, nicht sieht, obgleich die Spiegelung in der Pupille vorhanden ist[2]). Hören entsteht durch Erschütterung der Luft in den Hirnadern durch die äussere Luft[3]). Gerüche, die er sich als eine besondere Art von Luft denkt, werden dadurch wahrgenommen, dass sie sich mit der Luft zwischen Gehirn und Schädeldecke mischen. Diese Luft ist allein zum Wahrnehmen der Gerüche geeignet, da sie dicht ist und zum Wahrnehmen der Gerüche dichte, den Gerüchen entsprechende Luft notwendig ist. Das Gehirn selbst ist locker und seine Adern und die Luft in ihnen dünn. Daher kann das Riechen nicht wie Sehen und Hören durch die Luft in den Gehirnadern zustande kommen. Schmecken entsteht dadurch, dass die Speisesäfte von der lockeren und zarten Zunge eingesogen werden und sich mit der Luft, die sich in den Adern der Zunge befindet, mischen[4]). Zu guten Sinnesempfindungen sind bei Gesicht und Gehör dünne, sich überallhin verzweigende Hirnadern notwendig, ebenso beim Geschmacke dünne Adern in der Zunge und dünne Luft in ihnen. Zum guten Geruche ist erforderlich, dass die Luft um das Gehirn hinsichtlich ihrer Qualität der Geruchsluft entspricht, hinsichtlich ihrer Quantität, dass sie in möglichst

[1]) Aetius V 20, 5, wo den Tieren Denken und sogar Empfinden völlig abgesprochen werden, scheint eine Korruptel zu enthalten: vgl. Dümmler, Akad. S. 121. Ausserdem ist das *ἡγεμονικόν* des Stoikers Diogenes hier wieder eingemischt.

[2]) Vgl. zu den Sinnesempfindungen bei Diogenes Theophr. De sensu 39—43.

[3]) Vgl. ausser Theophrast a. a. O. Aetius IV 16, 3.

[4]) Vgl. ausser Theophr. a. a. O. Aetius IV 18, 2, wo sich die Worte *ἑλκομένους ἐπὶ τὴν αἴσθησιν καὶ τὸ ἡγεμονικὸν καθάπερ ἀπὸ σπογγιᾶς* auf den Stoiker Diogenes beziehen; vgl. Diels, Doxogr. p. 223.

geringer Menge vorhanden ist. Desto schneller kann sie sich mit der Geruchsluft mischen. Endlich sind zu guten Sinnesempfindungen gewisse Besonderheiten im Bau der einzelnen Sinneswerkzeuge notwendig. Zum guten Sehen sind glänzende Augen notwendig, da durch sie eine bessere Spiegelung hervorgebracht wird. Um bei Tage gut sehen zu können, muss man schwarze Augen haben, um bei Nacht, helle, weil die entgegengesetzte Farbe sich am besten in der entgegengesetzten spiegelt. Zum guten Hören ist Kürze, Dünne und Geradheit des Gehörganges und dazu eine aufrecht stehende, grosse Ohrmuschel notwendig. Ist der Gehörgang zu weit, so entsteht ein unartikuliertes Geräusch. Zum guten Geruche gehört ein kurzer[1]) und enger Geruchsgang. So kommt schneller die Empfindung der Gerüche zustande. Deshalb haben auch einige Tiere einen besseren Geruch als die Menschen. Die Aussenwelt, die wir wahrnehmen, ist nichts Reales, sondern lediglich ein Produkt unserer Sinne[2]).

Lust entsteht, wenn sich viel, der Beschaffenheit des Blutes entsprechende Luft mit ihm mischt und es leichter macht und durch den ganzen Leib geht. Wenn die Luft aber der Beschaffenheit des Blutes nicht entspricht und sich deshalb mit ihm nicht mischt, und das Blut sich setzt und schwächer und dicker wird, so entsteht Unlust[3]). Auch die Neigung der Kinder zu Unlust kommt daher, dass die Luft bei ihnen nicht durch den ganzen Leib geht[4]). Mit Lust und Unlust sind Mut und Furcht, Gesundheit und Krankheit verwandt und sind daher ebenso zu erklären. Das schärfste Organ der Lust und Gesundheit ist die Zunge, denn sie ist sehr zart und locker, und alle Adern des Leibes kommen zu ihr herauf. Deshalb haben auch die Kranken die meisten Symptome auf der Zunge[5]).

[1]) Theophr. De sensu 41 scheint *μακροτέρον* verderbt zu sein, da es den Worten *καὶ ἃ καθάπερ τῇ ὀσφρήσει κἂν τῇ ἀκοῇ τέτρηται βραχὺ καὶ λεπτὸν καὶ ἰθὺ κτλ* widerspricht.

[2]) Vgl. Aetius IV 9. 8.

[3]) Theophr. De sensu 43.

[4]) Theophr. De sensu 45 und oben S. 15.

[5]) Theophr. De sensu 43.

